

## Guía de lectura de *El liberalismo político*

JOHN RAWLS

En esta introducción a la edición en rústica quiero proporcionar una «Guía de lectura» a las principales ideas del libro.<sup>1</sup> Uno de los propósitos principales de *El liberalismo político* (= *LP*) es enunciar cómo la sociedad bien ordenada de la *justicia como equidad*<sup>2</sup> expuesta en *A Theory of Justice* (1971) (= *Teoría*) ha de entenderse una vez adaptada al hecho del pluralismo razonable (3 ss., y 36 ss.)<sup>3</sup> y regulada por la concepción política de la justicia. Comienzo con la idea del dominio de lo político junto con la idea de una concepción política de la justicia, utilizando como ejemplo la concepción de la justicia como equidad. Estas ideas y su diferencia respecto a las doctrinas generales<sup>4</sup> de todo tipo constituyen, eso creo, las ideas más cruciales del liberalismo político. Toda la parte I y la conferencia V de la parte II exponen esas ideas y definiciones en relación a las otras concepciones que se precisan. Otro propósito principal de *LP* es expresar cómo ha de entenderse una sociedad liberal bien ordenada que contenga un cierto número de concepciones políticas razonables. En este caso tenemos tanto el hecho del pluralismo razonable como una familia de pensamiento razonable distinto de las concepciones políticas liberales; me pregunto cuál es la base más razonable de unidad social dadas esas dos condiciones. Esto se hace al discutir las ideas principales de la parte II tal como aparece en los caps. IV y VI. Me centro en la idea de ciudadanía en un régimen democrático y en cómo se conecta con la idea de legitimidad política y de razón pública. Enfatizo que las ideas del dominio de la política y la concepción política de la justicia son ideas normativas y morales por derecho propio, esto es, su «contenido viene especificado por ciertos ideales, principios y patrones, y estas normas articulan determinados valores, en esta caso, valores políticos» (11*n*). También quiero llamar la atención acerca del lugar de la justicia como equidad tanto en *Teoría* como en *LP*.

1. Antes de ocuparme de estas cuestiones me gustaría señalar que un obstáculo en la lectura de *LP* es que no es capaz de identificar explícitamente la cuestión filosófica de la que se ocupa. Tal obstáculo no está presente en la lectura de *Teoría*: ésta, de forma explícita, intenta extraer de la idea del contrato social, representada por Locke, Rousseau y Kant, una teoría de la justicia que ya no esté expuesta a las objeciones, a menudo fatales, al mismo, y que demuestre ser superior a la tradición dominante durante tanto tiempo del utilitarismo. *Teoría* espera presentar las características estructurales de tal teoría de la justicia de forma que la conviertan en el fundamento moral más apropiado para una socie-

dad democrática (p. viii). Ésta, aunque académica, es una cuestión filosófica identificable.

El obstáculo a la hora de identificar la cuestión filosófica de la que se ocupa principalmente *LP* es que tal cuestión no está claramente explicitada en el capítulo con el que se abre (I), en el que se pregunta (p. 4): ¿cómo es posible que exista a lo largo del tiempo una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales y que, al mismo tiempo, estén profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables? Si el problema es cómo puede ser estable esta sociedad de forma correcta (143 ss.) —siempre la relevante idea de estabilidad—<sup>5</sup> entonces, ¿qué problema fundamental puede haber con los liberalismos generales en conflicto, tales como los de Kant y Mill, que de hecho (es un suponer) refrendan un régimen democrático aunque por razones distintas? Bueno, este parece un caso fácil. Por lo tanto, la pregunta puede reformularse de forma más punzante de la siguiente manera: ¿cómo es posible que aquellos que afirman una doctrina basada en una autoridad religiosa, por ejemplo, la iglesia o la Biblia, sostengan también una concepción política razonable que apoye a un régimen democrático justo?

La cuestión no es si todas las doctrinas generales razonables son doctrinas liberales generales; la cuestión es si pueden ser compatibles de forma correcta con una concepción política liberal. Para hacer esto, sostengo, no es suficiente con que estas doctrinas acepten un régimen democrático meramente como un *modus vivendi*. Por el contrario, han de aceptarlo en tanto que miembros de un consenso solapado razonable (IV, 3). Refiriéndome a los ciudadanos que profesan tal doctrina religiosa como ciudadanos de la fe, me pregunto: ¿cómo pueden los ciudadanos de la fe ser miembros de corazón de una sociedad democrática, aprobar una estructura institucional que satisfaga una concepción política, liberal, de la justicia, con sus ideales y valores políticos intrínsecos, y que esta aceptación no sea mero acompañamiento a la vista de la correlación de fuerzas políticas y sociales?

Para bosquejar una respuesta, la introducción original a *LP* apunta las siguientes ideas. El liberalismo político no es una forma de liberalismo ilustrado, esto es, no se trata de una doctrina general liberal, a menudo laica, fundada en la razón y considerada adecuada para los tiempos modernos dado que la autoridad religiosa de la época cristiana ya no se considera dominante. El liberalismo político no tiene tal propósito. Da por descontado el hecho del pluralismo razonable de doctrinas generales, y algunas de estas doctrinas no son liberales y otras son religiosas. El problema del liberalismo político es construir una concepción política de la justicia política para un régimen constitucional democrático que una pluralidad de doctrinas razonables, tanto religiosas como no religiosas, liberales y no liberales, puedan aceptar libremente y de esta forma vivir libremente de acuerdo con ella y entender sus virtudes. De manera enfática no se propone reemplazar las doctrinas generales, religiosas o no religiosas, sino

que intenta diferenciarse igualmente de ambas y, espera, ser aceptada por ambas. Estas observaciones pueden verse repetidas y abreviadas en (p. xviii).

Además, las páginas (xxi-xxvi) enuncian lo que *LP* considera el contraste entre la filosofía política antigua y la moderna. Para los antiguos, el problema central era la doctrina del bien y para los modernos el problema central es la concepción de la justicia. *LP* conjetura acerca de porqué esto es así. Para los antiguos, la religión es religión cívica y se deja a la filosofía que construya una doctrina del bien. Para los modernos, la religión eran las religiones salvíficas del cristianismo que, en el caso de católicos y protestantes, entraron en conflicto con la reforma; y estas ya incluían una doctrina del bien —el bien de la salvación. Pero, al descansar en las autoridades enfrentadas de la iglesia y la Biblia, no había reconciliación entre ambas, y sus elementos trascendentes enfrentados no admitían compromiso. Su combate moral sólo puede ser moderado por las circunstancias o por el agotamiento, o por la igual libertad de conciencia y por la libertad de pensamiento. Las circunstancias y el agotamiento conducen al *modus vivendi*; igual libertad de conciencia y libertad de pensamiento, como sugiere IV, 6-7, puede conducir a la posibilidad, más esperanzadora, de un consenso constitucional y, a continuación, a un consenso solapado.

Por tanto, repito, el problema del liberalismo político es construir una concepción política de la justicia política para un régimen constitucional democrático (liberal) que una pluralidad de doctrinas razonables, tanto religiosas como no religiosas, liberales y no liberales, puedan aceptar mediante buenas razones. Una dificultad fundamental es que puesto que bajo el pluralismo razonable el bien religioso de la salvación no puede ser el bien común de todos los ciudadanos, la concepción política ha de emplear, en lugar de tal bien, concepciones políticas tales como la libertad y la igualdad junto con una garantía de medios suficientes a todo efecto (bienes primarios [IV, 3-4]) para que los ciudadanos hagan un uso inteligente y efectivo de sus libertades. Estas son cuestiones largamente reconocidas, aunque a algunos les parecerán más políticas que filosóficas: no importa lo que digamos siempre que reconozcamos la naturaleza de las cuestiones. Yo las considero filosóficas porque una concepción política de la justicia es una concepción normativa y moral, y lo mismo ocurre con el dominio de la política así como con las restantes concepciones políticas. *LP* discute, desde la perspectiva de la política, las principales concepciones morales y filosóficas de un régimen constitucional democrático: las concepciones de un ciudadano libre e igual, de la legitimidad del ejercicio del poder político, de un consenso solapado razonable, de la razón pública y su deber de civilidad y de la estabilidad bien entendida. También busca la base más razonable de unidad social disponible para los ciudadanos de una sociedad democrática moderna. En suma, el *LP* considera si, en las circunstancias de una pluralidad de doctrinas razonables, tanto religiosas como no religiosas, liberales como no liberales, es posible un gobierno democrático bien ordenado y estable, y también si este puede ser concebido de forma coherente.

2. Proporcionado el trasfondo, vuelvo a la Guía de Lectura. En la parte III, *Teoría* presupone que una sociedad bien ordenada de la justicia como equidad es posible y puede de alguna manera realizarse. Después se pregunta si tal sociedad es estable. Argumenta que las leyes de la naturaleza y la psicología humana conducirán a los ciudadanos a que maduren como miembros de una sociedad bien ordenada para que adquieran un sentido de la justicia suficientemente fuerte como para que acepten sus instituciones políticas y sociales durante generaciones. La totalidad del argumento culmina en los caps. 8 y 9 con un bosquejo de los estadios morales de aprendizaje y de estabilidad. Como siempre, estabilidad significa estabilidad bien entendida. Esto implica que las razones mediante las que actúan los ciudadanos incluyen aquellas proporcionadas por la concepción de la justicia que defienden —en este caso la doctrina general de la justicia como equidad—<sup>6</sup> que caracteriza su sentido efectivo de la justicia.

Sin embargo, puesto que los principios de justicia como equidad en *Teoría* precisan de un régimen democrático constitucional, y dado el hecho de que el pluralismo razonable es el resultado a largo plazo de la cultura de una sociedad en el contexto de estas instituciones libres (p. xvi), el argumento en *Teoría* descansa sobre la premisa cuya realización gobiernan sus principios de justicia. Esta premisa es la de que en la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad, los ciudadanos aprueban la misma doctrina general, y esto incluye aspectos del liberalismo general de Kant, al cual podrían pertenecer los principios de justicia como equidad. Pero dado el hecho del pluralismo razonable, esta visión general no la sostiene la generalidad de los ciudadanos en mayor medida que una doctrina religiosa o alguna forma de utilitarismo.

En esta situación, ¿qué concepción política de la justicia puede proporcionar la base común de principios e ideales que guíen la discusión pública en la cual concuerden los ciudadanos que defienden doctrinas generales rivales, aunque razonables, religiosas y no religiosas? Resulta fácil ver cómo puede existir un *modus vivendi* razonablemente justo entre una pluralidad de doctrinas generales rivales. Simplemente suponemos que las circunstancias históricas han producido, al menos en el momento presente, un equilibrio de fuerzas que hace que todas las partes apoyen los acuerdos en curso que, acontece que son justos para todos ellos. Sin embargo, cuando chocan dos religiones salvíficas, ¿puede haber una resolución del conflicto que vaya más allá? He dicho (en el parágrafo 1) que a veces puede desarrollarse un *modus vivendi* que de lugar a un consenso solapado de doctrinas razonables (IV, 6-7). Como se explica en IV, 3, la idea de un consenso solapado es moral en su objeto y motivación y produce un consenso estable a través de la distribución de doctrinas. Esto produce estabilidad bien entendida (143 ss.), y esto distingue a la idea de tal consenso de un *modus vivendi*.

3. Por tanto, uno de los propósitos principales de *LP* es mostrar que la idea de una sociedad bien ordenada en *Teoría* puede reformularse de tal forma que

tome en consideración el hecho del pluralismo razonable. Para hacer esto transforma la doctrina de la justicia como equidad presentada en *Teoría* en una concepción política de la justicia que aplica a la estructura básica de la sociedad.<sup>7</sup> Transformar la justicia como equidad en una concepción política de la justicia requiere reformular como concepciones políticas las ideas componentes que constituyen la doctrina general de la justicia como equidad.<sup>8</sup> Algunos de estos componentes pueden parecer religiosos, filosóficos o morales, y de hecho pueden serlo, puesto que *Teoría* no distingue entre doctrinas generales y concepciones políticas. Esta distinción se hace en toda la parte I de *LP* y en el cap. V de la parte II. Digo que una concepción política de la justicia se sostiene (pp. 10, 12) cuando no se presenta como derivada o como parte de una doctrina general. Tal concepción de la justicia, para que sea una concepción moral, ha de contener su propio e intrínseco ideal normativo y moral.

Un ideal de tal tipo puede exponerse de la siguiente manera. Los ciudadanos son razonables cuando, considerándose libres e iguales en un sistema de cooperación social a lo largo de generaciones, están dispuestos a ofrecerse términos justos de cooperación social (definidos por principios e ideales) y están de acuerdo en actuar de acuerdo con tales términos, incluso a costa de sus propios intereses en situaciones particulares, siempre que los otros acepten tales términos. Para que tales términos sean términos justos, los ciudadanos que los ofrecen deben pensar que los ciudadanos a los que les son ofrecidos también los aceptarán de forma razonable. Nótese que la «razonabilidad» ha de darse en los dos extremos de la formulación: al ofrecer términos justos pensamos razonablemente que los ciudadanos a los que se los ofrecemos los aceptarán razonablemente. Y deben ser capaces de hacerlo en tanto libres e iguales, y no en tanto dominados o manipulados, o bajo la presión de una posición política o social inferior. Me refiero a esto como el criterio de reciprocidad (49 ss., 54).<sup>9</sup> Por tanto, los derechos y obligaciones políticas son derechos y obligaciones morales porque son parte de una concepción política que es una concepción normativa (moral) con su propio ideal intrínseco aunque no sea ella misma una doctrina general.<sup>10</sup>

Para un ejemplo de la diferencia entre los valores morales de una doctrina general y los valores políticos (morales) de una concepción política, considérese el valor de la autonomía. Este valor puede adoptar al menos dos formas. Una es la autonomía política, la independencia legal y la integridad política asegurada de los ciudadanos y su participación igual con otros ciudadanos en el ejercicio del poder político. La otra forma es la autonomía moral expresada en un cierto modo de vida y de reflexión que examina críticamente nuestros más profundos propósitos e ideales, como en el ideal de Mill de individualidad,<sup>11</sup> o cuando uno sigue lo mejor que puede la doctrina de Kant de la autonomía.<sup>12</sup> Aunque la autonomía como valor moral tiene un lugar importante en la historia del pensamiento democrático, falla a la hora de satisfacer el criterio de reciprocidad exigido por los principios políticos razonables y no puede ser parte de la concep-

ción política de la justicia. Muchos ciudadanos de la fe rechazan la autonomía moral como parte de su forma de vida.

En la transformación de la doctrina comprensiva de la justicia como equidad a la concepción política de la justicia como equidad, la idea de la persona en tanto dotada de personalidad moral con todas sus capacidades como agente moral es transformada en la de ciudadano. En las doctrinas morales y políticas, la idea de agencia moral se discute junto a las capacidades intelectuales, morales y emocionales. Las personas son vistas como capaces de ejercer sus derechos morales y de satisfacer sus obligaciones morales y como sujetas a todas las motivaciones morales apropiadas para cada virtud moral que especifica la doctrina. En *LP*, por el contrario, la persona es vista más bien como un ciudadano libre e igual, la persona política de una democracia moderna; con derechos políticos y con deberes de ciudadanía, y en relación política con otros ciudadanos. El ciudadano es, por supuesto, un agente moral, puesto que la concepción política de la justicia es, como hemos visto, una concepción moral (11*n*). Pero los tipos de derechos y obligaciones, y de valores que se toman en consideración, son más limitados.

La relación política fundamental de ciudadanía tiene dos características especiales: en primer lugar, es una relación de ciudadanos dentro de la estructura básica de la sociedad, una estructura en la que entramos sólo por nacimiento y de la que salimos por defunción (p. 12);<sup>13</sup> y, segundo, es una relación de ciudadanos libres e iguales que ejercitan el poder político último en tanto cuerpo colectivo. Estas dos características dan inmediatamente lugar a la cuestión de cómo, cuando están en juego la esencia de la constitución y temas de justicia básica, los ciudadanos así relacionados pueden ser obligados a honrar la estructura de su régimen constitucional y a vivir de acuerdo con los estatutos y leyes bajo él promulgadas. El hecho del pluralismo razonable plantea esta cuestión de la forma más acuciante, puesto que significa que las diferencias entre los individuos surgen de sus doctrinas generales, religiosas y no religiosas, son irreconciliables y contienen elementos trascendentes. Por tanto, ¿mediante qué ideales y principios los ciudadanos, en tanto partícipes iguales del poder último a ejercer ese poder, pueden justificar razonablemente sus decisiones políticas unos a otros?

La respuesta viene dada por el criterio de reciprocidad: nuestro ejercicio del poder político es adecuado sólo si creemos sinceramente que las razones que ofrecemos para nuestra acción política pueden ser razonablemente aceptadas por otros ciudadanos como justificación de dichas acciones.<sup>14</sup> El criterio se aplica en dos niveles: uno es el de la estructura constitucional misma, y el otro es el de los estatutos y leyes promulgadas de acuerdo con tal estructura. Las concepciones políticas, para ser razonables, han de justificar únicamente las constituciones que satisfagan tal principio. Esto da lugar a lo que podría llamarse el principio liberal de legitimidad (p. 137) puesto que se aplica a la legitimidad de las constituciones y de los estatutos promulgados bajo ellas.<sup>15</sup>

En orden a satisfacer su papel político, se considera que los ciudadanos poseen las capacidades intelectuales y morales adecuadas a tal papel, como por ejemplo la capacidad de tener sentido de la justicia política, dada por la concepción liberal, la capacidad para formar, seguir y revisar sus doctrinas del bien,<sup>16</sup> la capacidad también de tener las virtudes políticas necesarias para cooperar en el mantenimiento de una sociedad política justa. (Por su puesto no se niega que tengan la capacidad para tener otras virtudes y motivos morales más allá de estos.)

4. Son necesarias dos ideas que no se encuentran en *Teoría* para satisfacer el hecho del pluralismo razonable, a saber, las ideas del consenso razonable solapado (15, 39 ss., IV, 3) y de la razón pública (VI, 4, 7, 8). Sin estas ideas no podemos ver el papel que tiene una concepción política de la justicia (o, como veremos, una familia de ellas) a la hora de especificar la razón pública de una sociedad bien ordenada cuando es regulada por una concepción política. A la hora de llevar a cabo esta tarea conceptual, la justicia como equidad (ahora transformada), se usa como ejemplo principal.

No intentaré describir aquí la idea de un consenso solapado más allá de lo que ocasionalmente he dicho. Me ocuparé en su lugar de dos cuestiones relacionadas con él. Una es que el hecho del pluralismo razonable es el que conduce —al menos a mí— a la idea de una concepción política de la justicia y, del mismo modo, a la idea de liberalismo político. Porque en lugar de confrontar doctrinas religiosas y no religiosas con una doctrina liberal general, la idea es formular una concepción política liberal que esas doctrinas no liberales sean capaces de aceptar. Para encontrar esta concepción política no nos dirigimos a las doctrinas generales conocidas con el ánimo de descubrir un equilibrio o un término medio entre ellas, ni buscamos alcanzar un compromiso con un número suficiente de tales doctrinas ahora existentes en la sociedad confeccionando la concepción política que mejor se ajuste a ellas. Hacer tal cosa sería apelar a la idea equivocada de consenso y construir de forma equivocada la concepción política de la justicia política (39 ss.).<sup>17</sup> Por el contrario, formulamos una concepción política que se sostiene al tener su propio e intrínseco ideal político (moral) expresado por el criterio de reciprocidad. Esperamos que de esta manera las doctrinas razonables generales puedan aceptar por buenas razones esa concepción política y, por tanto, ser vistas como pertenecientes a un consenso razonable solapado.

La segunda cuestión acerca del consenso solapado es que *LP* no intenta demostrar o exponer que tal consenso pueda eventualmente formarse alrededor de una concepción política razonable de la justicia. Lo más que hace es presentar una concepción liberal que se sostiene que no se opone a las doctrinas generales en su terreno propio y que no bloquea la posibilidad de un consenso solapado por buenas razones. *LP* señala ciertas circunstancias y procesos históricos que parecen haber conducido al consenso, y otros que pueden tener lugar

(IV, 6-7), pero observando que todos esos hechos de sentido común de la sociología política no constituyen una garantía.

Además de las doctrinas generales en conflicto, *LP* reconoce que en cualquier sociedad política actual compiten entre sí, en los debates políticos de la sociedad, concepciones liberales diferentes de la justicia (6 ss.). Esto nos lleva a otro de los propósitos de *LP*: especificar cómo ha de formularse una sociedad liberal bien ordenada dado no sólo el pluralismo razonable sino una pléthora de concepciones políticas de la justicia liberal razonables. La definición de las concepciones liberales viene dada por tres condiciones<sup>18</sup> (p. 6): primero, la especificación de determinados derechos, libertades y oportunidades (de un tipo familiar a los regímenes democráticos); segundo, una prioridad especial de tales libertades; y tercero, medidas que garanticen a todos los ciudadanos cualesquiera que sea su posición social, medidas adecuadas polivalentes<sup>19</sup> para que hagan un uso inteligente y efectivo de sus libertades y oportunidades. Nótese que hablo aquí de las concepciones políticas liberales y no de las doctrinas generales.

Creo que la justicia como equidad —con sus dos principios de justicia, que por supuesto incluyen el principio de la diferencia— es la concepción más razonable porque satisface de la mejor manera dichas condiciones.<sup>20</sup> Pero aunque la considero la más razonable (incluso cuando mucha gente razonable está en desacuerdo conmigo), no puedo negar que otras concepciones satisfacen igualmente la definición de una concepción liberal. De hecho, sería simplemente irracional que negara que hay otras concepciones razonables que satisfacen tal definición, por ejemplo, una que sustituya el principio de diferencia por un principio que mejore el bienestar social sujeto a restricción garantizando a todo el mundo un nivel adecuado de medios para lo que guste. Cualquier concepción que satisfaga el criterio de reciprocidad y que reconozca las cargas del juicio (II, 2) puede ser candidata. Estas cargas tienen un doble papel en *LP*: son parte del fundamento de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento basadas en la idea de razonabilidad (60 ss.). Y nos llevan a reconocer que hay concepciones políticas liberales diferentes e incompatibles.

*LP* también se preocupa acerca de cuál es el fundamento más razonable de la unidad social (113 ss.) que está a disposición de los ciudadanos de una democracia liberal moderna, aunque esta preocupación no se lleva tan lejos como se podría. El fundamento de la unidad social es el siguiente:<sup>21</sup>

- a) La estructura básica de la sociedad es regulada efectivamente por una concepción de una familia de concepciones liberales razonables de la justicia (o una mezcla de ellas), dicha familia incluye la concepción más razonable.
- b) Todas las doctrinas generales razonables de la sociedad aprueban a algún miembro de esta familia de concepciones razonables y los ciuda-

danos que afirman estas doctrinas están en mayoría permanente en relación a aquellos que rechazan tal familia.

- c) La discusión política pública, cuando las cuestiones y asuntos constitucionales esenciales de la justicia básica están en juego, son siempre, o casi siempre, razonablemente decidibles sobre la base de razones especificadas por una concepción perteneciente a la familia de concepciones razonables y liberales de la justicia, una que para cada ciudadano es la más razonable.

Resulta claro que esta definición está sujeta a diversas variaciones. Por ejemplo, el fundamento sería idealmente el más razonable si la sociedad fuese efectivamente regulada por la concepción más razonable y los ciudadanos se encontraran en un amplio y generalizado equilibrio reflexivo acerca de esto. Prácticamente, el fundamento más razonable que de hecho se puede producir, es aquel en que todos los ciudadanos concuerdan en que la concepción política regulativa es razonable y algunos piensan que es la más razonable. Esto es suficiente para que una sociedad política sea estable por buenas razones: la concepción política puede ahora obligar moralmente a todos los ciudadanos en cuanto, al menos, es razonable y para fines políticos que usualmente es a lo más a lo que podemos aspirar.

5. Consideraré ahora la idea de razón pública y su ideal, complementando lo que se dice en VI, 4, 7, 8. El lector debe ser cuidadoso al observar los tipos de preguntas y debates a los que se aplica la razón pública (pp. 213-216, 252 ss.) —por ejemplo, los debates de los partidos políticos y de aquellos que quieren ser elegidos cuando discuten las cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica— y distinguirlos de la multitud de lugares comunes de la cultura general (p. 14) en la que las cuestiones políticas se discuten, con frecuencia, desde el interior de las doctrinas generales de la gente.<sup>22</sup> Este ideal especifica que los ciudadanos han de conducir sus discusiones políticas públicas acerca de las cuestiones constitucionales esenciales de la justicia básica<sup>23</sup> dentro de la estructura de lo que cada uno considera sinceramente como una concepción política razonable de la justicia, una concepción que expresa los valores políticos que los demás, en tanto libres e iguales, se espera razonablemente que acepten (pp. 226, 241). Por tanto, cada uno de nosotros ha de tener principios y guías a los que apelar de forma tal que el criterio de reciprocidad quede satisfecho. He propuesto que una forma de identificar esos principios y guías es mostrando que serían aceptados en aquello que en *LP* constituye la posición original (I, 4). Otros piensan que otras maneras de identificar esos principios son más razonables. Puesto que hay una familia de tales formas y principios todos ellos deben poderse subsumir bajo el criterio de la reciprocidad (226 ss.).

Para hacer más explícito el papel del criterio de reciprocidad, expresado en

la razón pública, hago notar que su papel es el de especificar que la naturaleza de la relación política en un régimen constitucional democrático es de amistad cívica. Porque este criterio, cuando los ciudadanos lo siguen en su argumentar público, modela la forma de sus instituciones principales.<sup>24</sup> Por ejemplo —cito casos fáciles— si discutimos sobre si hay que prohibir la libertad religiosa de algunos ciudadanos, debemos darles no sólo razones que puedan entender —como Servet entendía las razones por las que Calvino le quería quemar en la hoguera— sino razones que, esperamos razonablemente, en tanto libres e iguales, pudieran razonablemente aceptar. Normalmente, se viola el criterio de reciprocidad siempre que se niegan las libertades básicas. ¿Mediante qué argumentos se puede satisfacer el criterio de reciprocidad y, simultáneamente, justificar la posesión de esclavos o imponer el sufragio censitario o negar el voto a las mujeres?

¿Cuando discutimos en público debemos incluir justificaciones de nuestras doctrinas generales? Creo ahora, y por tanto reviso VI, 8, que tales doctrinas pueden ser introducidas en cualquier momento en la razón pública siempre que sean razonables y siempre que, al mismo tiempo, las razones públicas, proporcionadas por una concepción política razonable, sean presentadas de forma suficiente como para apoyar cualquier doctrina general que se quiera apoyar.<sup>25</sup> Me refiero a esto como la condición<sup>26</sup> y especifica lo que denomino la concepción amplia de la razón pública. Es satisfecha por los tres casos discutidos en las pp. 249 ss. De especial importancia histórica son los casos de los abolicionistas y del movimiento de los derechos civiles. Señalé que no violaron aquello que en VI, 8 denominé la concepción inclusiva de la razón pública. Se sostenía que tanto las doctrinas de los abolicionistas como las de King pertenecía a la razón pública porque fueron invocadas en una sociedad política injusta, y sus conclusiones acerca de la justicia estaban de acuerdo con los valores constitucionales de un régimen liberal. También señalaba que hay razones para creer que apelar a los fundamentos de las razones en las doctrinas generales de los ciudadanos ayudaría a hacer más justa la sociedad. Ahora no veo necesidad de tales condicionantes en la medida en que van más allá de la condición y las desbordan. La condición de que los ciudadanos justifiquen sus conclusiones al mismo tiempo por razones públicas garantiza aquello que se necesita.<sup>27</sup> Tiene la ventaja añadida de mostrar a otros ciudadanos las raíces en nuestras doctrinas generales de nuestra lealtad a la concepción política, lo que refuerza la estabilidad en presencia de un consenso razonable solapado. Esto es lo que proporciona la concepción amplia y acomoda los ejemplos de VI, 8.

Resulta crucial que la razón pública no sea concretada por ninguna de las concepciones políticas de la justicia, ciertamente que no lo sea únicamente por la justicia como equidad. Por el contrario, su contenido —los principios, ideales, patrones a los que puede apelar— son aquellos que pertenecen a la familia de las concepciones razonables de la justicia política y esta familia cambia con el tiempo. Estas concepciones políticas no son, por descontado, compatibles y pueden

revisarse como resultado de los debates que tengan entre sí. Los cambios sociales a lo largo de generaciones también dan lugar a nuevos grupos con diferentes problemas políticos. Las concepciones que dan lugar a cuestiones nuevas relacionadas con la etnicidad, el género y la raza son los ejemplos obvios, y las concepciones políticas que resultan de estas concepciones pondrán en cuestión las concepciones en curso. El contenido de la razón pública no es fijo del mismo modo en que no es definido por ninguna concepción política razonable.

Una objeción a la concepción amplia de la razón pública es que es demasiado restrictiva. No obstante, dicho esto, hemos de buscar las cuestiones referentes a las esencias constitucionales o a las materias de justicia básica (IV, 5) que no pueden resolverse razonablemente mediante los valores políticos expresados por alguna de las concepciones políticas razonables existentes, y que tampoco pueda producirse por ninguna otra concepción. *LP* no dice que esto no vaya a ocurrir nunca; tan sólo sugiere que raramente pasa. El si la razón pública puede zanjar todas o casi todas las cuestiones políticas mediante una ordenación razonable de los valores políticos no puede decidirse en abstracto, y con independencia de los casos reales. Necesitamos describir cuidadosamente tales casos para clarificar cómo debemos considerarlos. Porque cómo pensemos acerca de un caso no depende únicamente de consideraciones generales sino de que formulemos valores políticos relevantes que no hayamos imaginado antes de reflexionar acerca de los ejemplos concretos.

La razón pública también puede parecer demasiado restrictiva porque parece zanjar de antemano las cuestiones. Sin embargo, no determina o zanja, como tal, cuestiones de derecho o de políticas. Por el contrario, especifica las razones públicas en términos de los cuales tales cuestiones han de decidirse políticamente. Por ejemplo, tómese la cuestión de la oración en la escuela. Uno pudiera suponer que una posición liberal sobre este asunto rechazaría su admisibilidad en las escuelas públicas pero ¿por qué? Hemos de considerar todos los valores políticos que pueden invocarse para resolver esta cuestión y de que lado caen las razones decisivas. En el famoso caso del debate en la Casa de Representantes de Virginia en 1785 entre Patrick Henry y James Madison acerca de la oficialización de la iglesia anglicana y la presencia de la religión en las escuelas, la discusión se realizó casi completamente en referencia a valores políticos.<sup>28</sup>

Otros, quizá, piensen que la razón pública es demasiado restrictiva porque conduce al empate<sup>29</sup> y falla a la hora de guiar hacia el acuerdo de opiniones entre los ciudadanos. Se dice que es muy restrictiva porque no proporciona razones suficientes para zanjar todos los casos. Esto, sin embargo, ocurre no sólo en el razonamiento moral y político sino en todas las formas de razonamiento, incluidos la ciencia y el sentido común. Pero la comparación relevante para el razonamiento público es con aquellos casos en los que ha de tomarse alguna decisión política, tal como ocurre con los legisladores que promulgan leyes y con los jueces que fallan casos. Aquí ha de emplazarse alguna regla de

acción y todos han de ser capaces de aceptar el proceso mediante el que ésta se alcanza. La razón pública considera el oficio de ciudadano, con su deber de civildad, como algo análogo al del magistrado que ha de fallar asuntos. Igual que el magistrado ha de decidir de acuerdo con los fundamentos legales del precedente, los cánones establecidos de interpretación de las normas y otros fundamentos relevantes, los ciudadanos han de razonar de acuerdo con la razón pública y han de guiarse por el criterio de reciprocidad siempre que las cuestiones constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica estén en juego.

Por tanto, cuando parece que se produce un empate, esto es, que los argumentos legales parecen igualmente equilibrados en ambas partes, los jueces no pueden resolver el caso mediante el expediente de apelar a sus propias concepciones políticas. Hacer tal cosa significaría que los jueces faltan a su honor. Lo mismo vale para la razón pública: si cuando se producen empates los ciudadanos invocaran las razones fundantes de sus concepciones generales,<sup>30</sup> entonces se violaría el principio de reciprocidad. Las razones que deciden acerca de lo esencial de la constitución y de las cuestiones de justicia básica ya no serían aquellas que razonablemente esperaríamos que todos los ciudadanos aceptaran razonablemente, particularmente aquellas que negaran la libertad religiosa, o el derecho de voto, o el derecho a la igualdad de oportunidades. Desde el punto de vista de la razón pública, los ciudadanos han de votar a favor del ordenamiento de valores políticos que crean sinceramente el más razonable. De otro modo fracasarían a la hora de ejercer el poder político de modo que satisficiera el criterio de reciprocidad.

Sin embargo, en cuestiones controvertidas, como el aborto, podría producirse un empate entre las distintas concepciones políticas, y los ciudadanos habrían de votar, simplemente, sobre tal cuestión.<sup>31</sup> De hecho, este es el caso normal: no se espera la unanimidad. Las concepciones razonables de la justicia no siempre conducen a la misma conclusión (24 ss.), ni los ciudadanos que tienen la misma concepción están de acuerdo siempre sobre cuestiones particulares. No obstante, el resultado de la votación ha de considerarse razonable siempre que todos los ciudadanos de un régimen constitucional razonablemente justo voten sinceramente de acuerdo con la idea de razón pública. Esto no significa que el resultado sea verdadero o correcto sino que de momento es razonable y obligatorio para los ciudadanos de acuerdo con el principio de mayorías. Algunos pueden, por supuesto, rechazar la conclusión, como los católicos pueden rechazar la decisión de garantizar el derecho al aborto. Pueden presentar un argumento en contra a la razón pública y perder a la hora de ganar por mayoría.<sup>32</sup> Pero no tienen por qué ejercitar el derecho al aborto ellos mismos. Pueden reconocer tal derecho como propio de una ley legítima y por tanto no resistirse mediante la fuerza. Hacerlo sería no razonable (60 ss.): podría significar el intento de imponer su propia doctrina general, que la mayoría de los demás ciudadanos que siguen la razón pública no aceptan. Ciertamente, los católicos pueden, en línea con la razón pública, continuar argumentando en contra del dere-

cho al aborto. El que la razón no pública de la iglesia exija a sus miembros que sigan su doctrina es perfectamente consistente con su aceptación de la razón pública.<sup>33</sup> No me ocupo de esta cuestión puesto que mi objetivo es el de subrayar que el ideal de razón pública no siempre conduce, ni debe conducir, a un acuerdo general de las distintas concepciones. Los ciudadanos aprenden y se benefician del conflicto y de la discusión y, cuando sus argumentos siguen la razón pública, instruyen y profundizan la cultura pública de la sociedad.

6. En la sección 4, *supra*, hemos visto que una concepción liberal combina y ordena los dos valores básicos de la libertad y la igualdad en términos de tres características. Las dos primeras establecen los derechos y libertades básicas y su prioridad; la tercera es la garantía de medios suficientes para todo fin que permita a los ciudadanos hacer un uso efectivo e inteligente de sus libertades. Por supuesto, la tercera característica ha de satisfacer el criterio de la reciprocidad y por tanto prescribe una estructura básica que impida que las desigualdades sociales y económicas sean excesivas tal como especifica ese criterio. Sin las instituciones a) a e) que se consignan más adelante, o instrumentos parecidos, el liberalismo político razonable sostiene que tales desigualdades excesivas tienden a aumentar. Esto resulta de aplicar la sociología política de sentido común.

En tres ocasiones toma LP en consideración tal aplicación. Lo hace en la parte II, cap. IV. En IV, 6, se ocupa de cómo puede surgir gradualmente un consenso constitucional de una situación anterior en la cual los principios constitucionales como, por ejemplo, la libertad de conciencia son adoptados únicamente, con gran relucencia, en tanto parte de un *modus vivendi*. Después IV, 7, continúa explicando cómo un consenso constitucional puede mutar en un consenso solapado. Y en VI, 8, vemos que una doctrina general razonable que apoye una concepción política razonable puede introducirse con la esperanza de acelerar el cambio hacia un régimen constitucional justo. La diferencia esencial entre un consenso constitucional y un consenso solapado es que el primero es un consenso sobre determinados principios constitucionales que garantizan una serie de libertades. Estos principios —tal como la libertad de conciencia— se añadieron más tarde a aquellos incluidos en la Declaración de Independencia y en la Declaración de Derechos del Hombre de la Revolución Francesa.

La garantía de estas libertades, por sí sola, es justamente criticada por ser puramente formales (VIII, 7).<sup>34</sup> Son, en sí mismas, una forma empobrecida de liberalismo, de hecho nos son en absoluto liberalismo sino libertarismo (VII, 3).<sup>35</sup> Este último no combina la libertad y la igualdad de la forma en que lo hace el liberalismo; carece de un criterio de reciprocidad y permite desigualdades socio-económicas excesivas a juicio de dicho criterio. En este caso, no tendríamos estabilidad por buenas razones que es algo que siempre falta en un régimen constitucional puramente formal. Un apunte de las instituciones que precisa tal estabilidad es el siguiente:

a) Financiación pública de las elecciones y de los medios que aseguren la disponibilidad de información pública sobre cuestiones de políticas públicas (VIII, 12-13). La propuesta de tales instrumentos (y de los que siguen) únicamente apunta a aquello que se necesita para que los representantes y otros cargos públicos sean suficientemente independientes respecto de los intereses sociales y económicos particulares y para proporcionar el conocimiento y la información sobre los cuales pueden organizarse políticas y ser evaluadas de forma inteligente por los ciudadanos utilizando la razón pública.

b) Una cierta igualdad de oportunidades justa, especialmente en la educación y en la formación. Sin estas oportunidades no todas las partes de la sociedad pueden tomar parte en los debates de la razón pública o contribuir a las políticas sociales y económicas.

c) Una distribución decente de la renta y de la riqueza que satisfaga la tercera condición del liberalismo: todos los ciudadanos han de tener garantizados medios diversos, necesarios para que hagan uso inteligente y efectivo de sus libertades básicas.<sup>36</sup> En ausencia de esta condición, aquellos que posean riqueza e ingresos tenderán a dominar a aquellos que tengan menos y, de forma creciente, a controlar el poder político en su favor.

d) La sociedad ha de proporcionar un último recurso de provisión de empleo a través del gobierno general o del local, o de otras políticas sociales y económicas. La falta de un sentimiento de seguridad a largo plazo y de la oportunidad de tener un trabajo u ocupación relevantes no sólo destruye el respeto que los ciudadanos se tienen a sí mismos sino su sentido de que son miembros de una sociedad, y no simplemente que están atrapados en ella. Esto último conduce a la autodestrucción, la amargura y el resentimiento.

e) Asistencia médica básica asegurada a todos los ciudadanos.

Estas instituciones, por supuesto, no satisfacen todos los principios de la justicia como equidad. Pero no estamos discutiendo lo que esos principios exigen sino consignando los prerequisites esenciales de una estructura básica dentro de la cual el ideal de razón pública, cuando es seguido de forma consciente por los ciudadanos, puede proteger las libertades básicas y prevenir que sean excesivas las desigualdades sociales y económicas. Puesto que el ideal de razón pública contiene una forma de deliberación política pública, estas instituciones, claramente las tres primeras, son necesarias para que la deliberación sea posible y fructífera. La creencia en la importancia de la deliberación pública es esencial en un régimen constitucional razonable y han de establecerse instituciones y acuerdos que la apoyen y la animen. La idea de razón pública propone cómo modelar la estructura y el contenido de las bases fundamentales de la sociedad para las deliberaciones públicas.

Concluyo esta sección con un comentario sobre los límites de la reconciliación mediante la razón pública. Hay tres tipos principales de conflictos: aque-

llos que derivan del conflicto entre las doctrinas generales de los ciudadanos; aquellos que surgen de la diferencia de estamento, posición de clase y ocupación, o de la etnicidad, género y raza; y, por último, aquellos que son resultado de las cargas del juicio. El liberalismo político mitiga pero no puede eliminar el primer tipo de conflicto puesto que las doctrinas generales son, políticamente hablando, irreconciliables y resultan inconsistentes entre sí. Sin embargo, los principios de justicia de un régimen constitucional razonablemente justo nos pueden reconciliar en relación al segundo tipo de conflicto. Una vez que aceptamos los principios de justicia o los reconocemos al menos como razonables (y aunque pensemos que no son los más razonables) y sabemos que nuestras instituciones políticas y sociales se acomodan a ellos, el segundo tipo de conflicto ya no ha de surgir necesariamente o no surge con tanta fuerza. Creo que tales fuentes de conflicto pueden ser en gran medida eliminadas mediante un régimen constitucional cuyos principios de justicia política satisfagan el criterio de reciprocidad.<sup>37</sup> LP no se ocupa de estos conflictos, y deja que sean resueltos por la justicia como equidad (como en *Teoría*) o por alguna otra concepción política de la justicia razonable. Sin embargo, los conflictos que surgen de las cargas del juicio permanecen siempre y limitan el alcance de acuerdo posible.

7. Tanto *Teoría* como LP intentan expresar cómo puede ser posible una sociedad democrática razonablemente justa y bien ordenada y por qué la justicia como equidad ha de tener un lugar especial entre las concepciones políticas en su mundo político y social. Por supuesto, muchos están dispuestos a aceptar la conclusión de que una sociedad democrática justa y bien ordenada no es posible, e incluso consideran que esto es obvio. ¿Aceptarlo no forma parte de la madurez, no forma parte de la pérdida inevitable de la inocencia? ¿Pero es ésta una conclusión que deba aceptarse sin discusión? ¿Qué consecuencias tiene y cual es la consecuencia para nuestra visión del mundo político e incluso del mundo como totalidad?

La filosofía puede estudiar las cuestiones políticas a muchos niveles de diferente generalidad y abstracción, todos valiosos y significativos. Puede preguntarse porqué está mal atacar a los civiles en las guerras, tanto desde el aire con bombas convencionales o mediante armas atómicas. De forma más general puede interrogarse acerca de formas justas de acuerdos constitucionales y acerca de qué tipo de cuestiones pertenecen propiamente a la política constitucional. De forma todavía más general, puede preguntarse si es posible una democracia constitucional bien ordenada y qué hace que lo sea. No digo que las cuestiones más generales sean las más filosóficas ni que sean más importantes. Todas estas cuestiones y sus respuestas, en la medida en que las tengan, se apoyan entre sí y trabajan juntas para aportar al conocimiento de la filosofía.

La respuesta que damos a la cuestión de si una sociedad democrática justa es posible y si puede ser estable por buenas razones afecta a nuestro trasfondo

de pensamientos y actitudes acerca del mundo como totalidad. Y afecta a estos pensamientos y actitudes antes de que nos ocupemos de la política real, y limita o inspira cómo debemos tomar parte en ella. Los debates acerca de las cuestiones filosóficas generales no pueden ser el pan de cada día de la política pero eso no significa que tales cuestiones no tengan importancia, puesto que pensamos que sus respuestas modelarán las actitudes subyacentes de la cultura pública y de la conducción de la política.<sup>38</sup> Si damos por descontado, como conocimiento común, que una sociedad democrática justa, bien ordenada, es imposible, entonces la calidad y el tono de nuestras actitudes reflejarán tal conocimiento. Una de las causas del fracaso del régimen constitucional de Weimar fue que ninguna de las elites tradicionales de Alemania apoyaba su constitución o estaba dispuesta a cooperar para que funcionara. Ya no creían que un régimen liberal parlamentario decente fuera posible. Su tiempo había pasado. El régimen cayó primero en una serie de gobiernos autoritarios de gabinete desde 1930 a 1932. Cuando se vieron cada vez más debilitados por la falta de apoyo popular, el presidente Hindenburg, se persuadió de recurrir a Hitler, que tenía tal apoyo y al que los conservadores pensaban que podrían controlar.<sup>39</sup> Otros prefieren otros ejemplos.

Las guerras de este siglo, con su violencia extrema y con su creciente capacidad de destrucción, que culmina con la maníaca maldad del Holocausto, suscitan de forma perentoria la pregunta de si las relaciones políticas han de gobernarse únicamente por el poder y la coacción. Si no es posible una sociedad razonablemente justa que subordine el poder a sus fines y si la mayor parte de la gente no sólo es amoral, sino incurablemente cínica y egoísta, uno ha de preguntarse con Kant si a los seres humanos les merece la pena vivir en la tierra.<sup>40</sup> Debemos comenzar presumiendo que una sociedad política justa y razonable es posible y, para que sea posible, los seres humanos deben tener una naturaleza moral, por supuesto que no una naturaleza perfecta en este respecto, pero sí una que pueda entender, actuar y que se movilice suficientemente por una concepción política razonable del bien y de la justicia como para apoyar una sociedad guiada por sus ideales y principios. *Teoría y LP* tratan de bosquejar cuáles son las concepciones más razonables de justicia para un régimen democrático y de presentar el candidato más razonable. También consideran cómo los ciudadanos han de ser concebidos para construir (*LP III*) esas concepciones más razonables y cuál ha de ser su psicología moral para apoyar una sociedad política justa y razonable a lo largo del tiempo.<sup>41</sup> El que en estos textos se busque iluminar estas preguntas explica, sin duda, que a muchos lectores les parezcan abstractos y fuera del mundo.

No voy a pedir disculpas por ello.

Diciembre de 1995

## NOTAS

\* El presente texto llevaba por título «Introducción a la edición en rústica» y apareció en la edición de 1996 de *Political Liberalism*. Nunca antes se había publicado en castellano. El presente título está justificado por las primeras líneas del texto. Traducción de Ángel Rivero (*N. del T.*).

1. Es mi deber dar las gracias a las muchas personas que me han ayudado en esta segunda introducción: Percy Lehning por sus fructíferas discusiones sobre cómo enfocar y corregir muchos de mis pasos en falso; Norman Daniels por sus instructivas conversaciones acerca del papel de la estabilidad en el liberalismo político; Erin Kelly, T.M. Scanlon y Denis Thompson me proporcionaron sugerencias de gran valor, que he aceptado con agrado; y, por último, Burton Dreben, con quien he tenido largas conversaciones y a quien debo mucho por sus prácticamente incontables sugerencias acerca de cómo organizar y mejorar el texto final. Sin su ayuda y su empeño, y la de otros citados más adelante, no habría sido capaz de escribir esta introducción.

2. Pongo esta frase en cursiva porque es el nombre propio de una descripción particular de la justicia y así ha de entenderse en todo momento. Utilizaré el término *doctrina* para las visiones generales de todo tipo y el término *concepción* para una concepción política y las partes que la componen, tal como la *concepción de la persona como ciudadano*. El término *idea* es usado como un término general y referirá a aquello que determine el contexto. Las referencias a *Teoría* o a *LP* se especificarán según capítulo, sección y página entre paréntesis.

3. Este hecho es el de que una pluralidad de doctrinas generales razonables, religiosas, filosóficas y morales, es la condición normal de la cultura democrática dadas sus instituciones libres.

4. Se define lo que es una doctrina general (13). Es diferente de una concepción política de la justicia puesto que se aplica a todos los sujetos y sus virtudes abarcan todos los aspectos de la vida.

5. La frase «estable de forma correcta» no aparece en el texto de *LP*, sin embargo, «estabilidad» ha de entenderse siempre con ese significado tanto en *Teoría* como en *LP*, tal como el contexto determina.

6. En tanto doctrina moral general, sugiere que la justicia como equidad es parte de la corrección como equidad (*Teoría*, 17, 111).

7. Por estructura básica de la sociedad se entienden las principales instituciones políticas, constitucionales, sociales y económicas y cómo encajan para formar una estructura unificada de cooperación a lo largo del tiempo (11 ss.). Esta estructura se encuentra totalmente dentro del dominio de lo político.

8. No hay mucho del contenido de la doctrina de la justicia como equidad que precise ser cambiado. Por ejemplo, el significado y el contenido de los dos principios de justicia y de la estructura básica son prácticamente iguales salvo la estructura a la que pertenecen. Por otra parte, como hago observar más adelante en el texto, *LP* enfatiza la diferencia entre la autonomía política y la autonomía moral (II, 6) y es cuidadosa al subrayar que una concepción política de la justicia sólo refiere a la primera. La distinción es desconocida por *Teoría*, donde la autonomía es interpretada como autonomía moral en su versión kantiana, extraída de la doctrina liberal general de Kant (*Teoría*, párrafos 40, 78, 86).

9. Al enfatizar que la «razonabilidad» ocurre en ambos lados, por decirlo de alguna manera, el criterio de reciprocidad se plantea de forma más completa que en *LP*, tal como es preciso.

10. Véase, por ejemplo, la tercera concepción descrita en la p. 145.

11. Véase *On Liberty*, cap. 3, espec. párrafos 1-9.

12. Recuérdese lo dicho en la nota 8 acerca de la doctrina de Kant de la autonomía.

13. Respecto a las preocupaciones relacionadas con que la única salida es la muerte, véase p. 136, n. 4.

14. He de notar que, estrictamente, aquí no hay argumento. El párrafo precedente en el texto simplemente describe un contexto institucional en el que los ciudadanos se encuentran en

ciertas relaciones y consideran ciertas cuestiones y demás. Se dice entonces que de ese contexto surge un deber sobre esos ciudadanos a seguir el criterio de reciprocidad. Este deber surge de la idea de razonabilidad de la persona tal como viene caracterizado en las pp. 49 ss. Un tipo parecido de razonamiento se encuentra en el artículo de T.M. Scanlon «Promises and Practices», *Philosophy and Public Affairs*, 19, 3 (verano 1990). Por supuesto, los casos particulares y los ejemplos son completamente distintos.

15. Los dos últimos párrafos resumen las pp. 135 ss.

16. La terminología sigue aquí la nota 2 supra. Tanto *Teoría* como *LP* hablan de una concepción (general) del bien. De aquí en adelante será referida como una doctrina.

17. Véase también IX, 2, 389.

18. El texto de *LP* se refiere a ellas como características. El término *condiciones* es mejor que el de características puesto que definen una concepción política liberal, tal como la entiendo.

19. Este término se refiere a los bienes primarios, tal como son definidos en V, 4.

20. Esto no significa negar que han de hacerse determinados cambios en la justicia como equidad. Por ejemplo, el cap. VIII revisa la descripción de las libertades básicas a la vista de las críticas de H.L.A. Hart. El cap. V, 3-4, revisa la descripción de los bienes primarios para satisfacer las críticas de K.J. Arrow y de Amartya Sen, Joshua Cohen y T.M. Scanlon, y otros. También habría de revisarse el principio de economía justa y sus derivaciones, tal como me ha sido sugerido por Thomas Nagel y Derek Parfit, y Jane English (VII, 274 n). Creo que estos y otros cambios dejan sustancialmente intacta a la justicia como equidad puesto que sus ideales básicos y sus principios se mantienen y tan sólo han sido objeto de una formulación más fina y, sin duda, seguirá siendo revisada y ajustada.

21. La definición y sugerencia del fundamento de tal unidad social no se explicita en *LP*. Lo menciono explícitamente, por primera vez, en «Reply to Habermas», XI, 2, 1.

22. La razón pública en el liberalismo político y en la esfera pública de Habermas no son la misma cosa. Véase IX, 1, 382 n.

23. Las cuestiones constitucionales esenciales refieren a las preguntas acerca de qué derechos y libertades, por ejemplo, pueden ser incluidos razonablemente en una constitución escrita cuando se asume que la constitución puede ser interpretada por un tribunal constitucional o por un cuerpo semejante. Las cuestiones de justicia básica se refieren a la estructura básica de la sociedad y serían de su competencia cuestiones de economía y justicia social básicas y otras cosas no amparadas por una constitución.

24. A veces se ha dicho que la idea de razón pública es presentada principalmente para aliviar el miedo a la inestabilidad o a la fragilidad de la democracia en sentido práctico político. La objeción es incorrecta y no percibe que la razón pública, con su criterio de reciprocidad, caracteriza la relación política, con su ideal de democracia, y sostiene la naturaleza del régimen cuya estabilidad o fragilidad nos preocupa. Estas preguntas son anteriores a la pregunta acerca de la estabilidad o de la fragilidad en el sentido político práctico, aunque por supuesto, ninguna concepción de la democracia puede ignorar estas cuestiones prácticas.

25. Esto es más permisivo que *LP* VI, 8, que especifica determinadas condiciones para su introducción en lo que refiere como una concepción inclusiva. La concepción amplia (como la denominé) no es original mía sino que me fue sugerida por Erin Kelly (verano 1993). Una concepción parecida puede encontrarse en Lawrence Solum, cuya posición completa puede verse en «Constructing an Ideal of Public Reason», *San Diego Law Review* 30, 4-8 (otoño 1993), que incluye un resumen en las pp. 747-751. Hay una explicación más reciente en *Pacific Philosophical Quarterly*, 75, 3 y 4 (septiembre-diciembre 1994).

26. Se pueden plantear muchas preguntas acerca de la satisfacción de esta condición. Una es: ¿cuándo se necesita satisfacerla, el mismo día o un día posterior? También, ¿en quién recae la obligación de satisfacerla? Hay muchas cuestiones de este tipo y aquí tan sólo indico unas pocas.

Tal como demanda Thomson, ha de quedar claro y establecido cómo se satisface apropiadamente la condición.

27. No sé si los abolicionistas y King satisficieron alguna vez la condición. Pero lo hicieran o no, podían haberlo hecho. Y, si hubieran conocido la idea de razón pública y compartido su ideal, lo hubieran hecho. Agradezco a Paul Weithman esta observación.

28. La oposición más seria a la «Declaración de Establecimiento de la Libertad Religiosa» de Jefferson, que fue adoptada por la Casa de Representantes de Virginia en 1786 fue realizada por el popular Patrick Henry. El argumento de Henry en favor de mantener la religión oficial estaba basado en la idea de que «el conocimiento cristiano tiene una tendencia natural a corregir la moral de los hombres, contener sus vicios y preservar la paz de la sociedad, cosa que no puede realizarse sin la provisión de maestros competentes». Véase Thomas J. Curry, *The First Freedoms* (Nueva York, Oxford University Press, 1986), cuyo cap. 4 está dedicado a Virginia. Henry parece no defender el conocimiento cristiano en cuanto tal sino como forma eficaz mediante la cual alcanzar valores políticos básicos, a saber, el comportamiento bueno y pacífico de los ciudadanos. Por tanto, entiendo que con «vicios», al menos en parte, se refiere a aquellas acciones que violan las virtudes políticas del liberalismo político (194 ss.) y que se expresan por otras concepciones de la democracia. Dejando a un lado la dificultad obvia de si las oraciones pueden componerse de forma que satisfagan todas las restricciones que precisa la justicia política, las objeciones de Madison a la declaración de Henry giran en torno a si la religión oficial es necesaria para apoyar una sociedad civil en orden y concluye que no. Las objeciones de Madison se centran también en los efectos históricos que tendría la oficialización de la religión tanto sobre la sociedad como sobre la integridad de la religión misma. Véase Madison, «Memorial and Remonstrance» (1785), en *The Mind of the Founder*, de Marvin Meyers (Nueva York, Bobbs-Merrill, 1973), pp. 7-16; y también Curry, pp. 142 ss. Cita la prosperidad de las colonias que no tenían religión oficial, en particular Pensilvania y Rhode Island, la fuerza del primer cristianismo en oposición al hostil Imperio Romano y lo compara con la corrupción de la oficialización. Teniendo un poco de cuidado con la formulación, todos estos argumentos pueden expresarse en términos de los valores políticos de la razón pública. El interés especial del ejemplo de la oración escolar es que muestra que la idea de razón pública no constituye una concepción específica de las instituciones políticas o de las políticas públicas, sino una concepción acerca de cómo han de explicarse y justificarse éstas ante el cuerpo de ciudadanos que han de decidir la cuestión.

29. Tomo el término de Paul Quinn. La idea aparece en *LP* en VI, 7, 1-2.

30. Utilizo el término *razones fundantes* porque muchos de los que a ellas apelarían por estas razones las consideran como verdadero fundamento, o base verdadera, religiosa o filosófica o moral, de los ideales y de los principios de las razones públicas y de las concepciones políticas de la justicia.

31. Algunos, de forma natural, han leído la nota (243 ss.) como un argumento en favor del derecho al aborto durante los tres primeros meses. No era mi intención. (Expresa mi opinión pero una opinión no es un argumento.) Fue un error mío no aclarar que el propósito de la nota era únicamente el de ilustrar y confirmar la siguiente aseveración en el texto al que va unida la nota: «Las únicas doctrinas generales que pueden perturbar a la razón pública son aquellas que no pueden apoyar un equilibrio razonable [u ordenamiento] entre valores políticos [sobre dicho tema]». Para intentar explicar lo que quería decir utilice tres valores políticos (por supuesto hay más) en relación al complejo tema del derecho a abortar, al cual resulta improbable que se puedan aplicar valores políticos. Creo que una interpretación más detallada de dichos valores podría, si se desarrolla adecuadamente en la razón pública, conducir a un argumento razonable. No digo que al argumento más razonable o al más decisivo; No se lo que tal cosa sería ni si existe. (Para un ejemplo de tal interpretación más detallada, véase el artículo de Judith Jarvis Thompson titulado «Abortion: Whose Right?», *Boston Review*, 20, 3 [verano 1995]; aunque me

gustaría añadir algunas cosas al mismo.) Supóngase, como ilustración, que hay un argumento razonable en la razón pública a favor del derecho al aborto pero no hay un equilibrio razonable, u ordenamiento, de los valores políticos en la razón pública que argumente la negación de tal derecho. Entonces, en este tipo de caso, pero sólo en este caso, la doctrina general que niega el derecho al aborto perturba la razón pública. Una doctrina general puede ser no razonable en uno o varios casos sin que haya de calificarse simplemente de no razonable.

32. Para un argumento de ese tipo, véase la concepción del cardenal Bernadin en «The Consistent Ethics: What Sort of Framework?», *Origins*, 16 (30-10-1986), pp. 345-350. La idea de orden público que presenta el cardenal incluye tres valores políticos: paz pública, protección esencial de los derechos humanos y los patrones comúnmente aceptados de comportamiento moral en una comunidad de derecho. Es más, asegura que no todos los imperativos morales han de trasladarse en reglamentos civiles de prohibición y piensa que es esencial para el orden político y social que se proteja la vida humana y los derechos humanos básicos. Espera que se deniegue el derecho al aborto sobre la base de estos tres valores. No voy a valorar aquí su argumento salvo para decir que encaja claramente en la forma de la razón pública. Si es o no razonable, o más razonable que los argumentos de la otra parte, es otra cuestión. Como le ocurre a todo razonamiento en la razón pública puede ser falaz o equivocado.

33. Tal como yo lo veo, esta concepción es parecida a la posición del padre John Courtney Murray acerca de la posición que debe tomar la iglesia en relación a la contracepción en *We Hold These Truths* (Nueva York, Sheed and Ward, 1960), pp. 157 ss. Véase también la conferencia de Mario Cuomo sobre el aborto de 1984, *More Than Words* (Nueva York, St. Martin's, 1993), pp. 32-51. Estoy en deuda con Leslie Griffin y Paul Weithman por su discusión y clarificación acerca de los extremos discutidos en esta nota y en las dos anteriores y por darme a conocer la posición del padre Murray.

34. Hegel y los escritores marxistas y socialistas han estado en lo correcto al plantear esta objeción.

35. Véase también VII, 4, 9.

36. La exigencia va mucho más allá de la provisión de alimento, vestido y alojamiento o de, sencillamente, las necesidades básicas. Las libertades básicas están definidas por la lista de libertades y oportunidades básicas, y estas incluyen las libertades políticas y el acceso libre al proceso político.

37. También creo que tal régimen también podría ocuparse con justicia de las diferencias culturales y de nacionalidad (separada esta última de las del estado). Aquí sigo a Yael Tamir en su *Liberal Nationalism* (Princeton, Princeton University Press 1993), espec. cap. 3.

38. Estoy de acuerdo con Michael Walzer en su recensión del libro de Benjamin Barber *The Conquest of Politics*, *New York Review of Books* (2-II-1989), pp. 42 ss.

39. Véase Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy* (trad. Ellen Kennedy), Cambridge, MIT Press, 1988. Véase espec. el prefacio a la 2.<sup>a</sup> ed. (1926) y el cap. 2. Sobre Weimar, véanse los instructivos trabajos de Detlev Peukert, *The Weimar Republic* (trad. Allen Lane), Boston, Penguin, 1991, espec. caps. 11-14; y Klaus Fischer, *Nazi Germany*, Nueva York, Continuum, 1995, cap. 7 y conclusión, pp. 258-263.

40. «Si la justicia perece, entonces no merece la pena a los hombres vivir sobre la tierra» (*Rechtstehre*, en la observación E que sigue al parágrafo 49, Ak, VI, 332).

41. Para esta psicología, véase *Teoría*, parte III, espec. cap. 8, y *LP*, II, 1-3.